

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Der Anerkennungsgedanke im katholisch-lutherischen Dialog

Saarinen, Risto Juhani

Evangelische Verlagsanstalt GmbH  
2018

---

Saarinen , R J 2018 , Der Anerkennungsgedanke im katholisch-lutherischen Dialog . in A Birmele & W Thönissen (eds) , Auf dem Weg zur Gemeinschaft : 50 Jahre internationaler evangelisch-lutherisch/römisch-katholischer Dialog . Evangelische Verlagsanstalt GmbH , Leipzig , pp. 371-384 .

---

<http://hdl.handle.net/10138/302107>

---

acceptedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

Risto Saarinen

## Der Anerkennungsgedanke im katholisch/lutherischen Dialog. Alte und neue Einsichten zur ökumenischen Methodologie

Die Geschichte des deutschen Wortes „Anerkennung“ ist eine Kurzgeschichte, die mit Fichte und Hegel beginnt und bis heute weitgehend in den Spuren von Hegel fortgesetzt worden ist.<sup>1</sup> Wenn man allerdings die Begriffsgeschichte von Anerkennung erörtert, wie sie in den lateinischen Verben *agnosco* und *recognosco* und in ihren englischen Äquivalenten *acknowledge* und *recognize* zum Vorschein kommt, ist die Geschichte sehr viel länger. Diese lange Geschichte ist auch theologisch und ökumenisch höchst bedeutsam, wie ich in meinem neuen Buch nachgewiesen habe.<sup>2</sup>

### I.

In diesem Buch wird zwischen drei Perioden oder Phasen der Begriffsgeschichte unterschieden. Während der ersten Periode, die vom Neuen Testament bis zum Mittelalter dauert, werden Ausdrücke wie *agnitio veritatis* bzw. *agnitio Dei* häufig im Rahmen einer Konversion verwendet. In dieser ersten Phase wird die Veränderung des anerkennenden Subjekts bzw. des Anerkenners hervorgehoben. Auch der anerkannte Gegenstand kann eine Statusveränderung durchgehen. So verändert sich z. B. der Status des Kindes in der Adoption (*agnitio filii*). Aber die Veränderung des Anerkenners ist für die erste Phase des lateinischen Begriffs typisch.

Die zweite Phase vom Mittelalter bis zur Aufklärung wird im Buch mit dem Ausdruck „Versprechen der Selbsterhaltung“ charakterisiert. In der feudalen Anerkennung zwischen dem Landesherrn und seinen Dienern werden den

---

<sup>1</sup> Für die deutsche Begriffsgeschichte siehe R. Saarinen, Johann Joachim Spalding und die Anfänge des theologischen Anerkennungsbegriffs, in: ZThK 112 (2015) 429-448.

<sup>2</sup> R. Saarinen, *Recognition and Religion: A Historical and Systematic Study*, Oxford 2016. Für die folgenden Ausführungen siehe dieses Buch.

Dienern eine Lebenserhaltung, vor allem Nahrung und Schutz, versprochen, aber auch der Herr ist Nutznießer dieses Abkommens. Die Begrifflichkeit von Gunst, Wohltaten, Versprechen, Erhaltung des Lebens und Schutz ist auch für die religiösen Texte dieser Periode typisch. Sowohl der Anerkennende als auch der Anerkannte erfahren dabei eine Statusveränderung. Seit der Aufklärung wird der Anerkennungsakt vorwiegend als die Statusveränderung der anerkannten Person oder des Gegenstandes verstanden. Hegel selbst gehört noch teilweise zur zweiten Phase. Wenn die späteren Hegelianer von einer gegenseitigen Anerkennung zu sprechen beginnen, meinen sie eine Zusammenstellung von zwei Akten, die beide gegenseitig den Status des anerkannten Gegenstandes verändern. Auch die rechtlichen und diplomatischen Anerkennungsakte werden normalerweise als Statusveränderung ihres Objektes aufgefasst. Wenn Schleiermacher sagt, in der Rechtfertigung anerkenne Gott den Menschen,<sup>3</sup> partizipiert er schon an diesem neuzeitlichen Sprachgebrauch. Der Status des Menschen verändert sich im Akt der göttlichen Rechtfertigung.

Im Folgenden wird der Unterschied zwischen den drei historischen Phasen anhand der folgenden systematischen Fragen berücksichtigt. Ist es noch möglich und theologisch legitim, den Sprachgebrauch der ersten Phase zu rehabilitieren? Können wir heute den ökumenischen Anerkennungsakt als Konversion oder vielleicht als Versprechen verstehen? Ich plädiere für die These, wir können und sollen ihn erneut so verstehen. In einer theologischen und ökumenischen Anerkennung geht es nicht nur um die Statusveränderung des Objekts, sondern auch um die Veränderung des anerkennenden Subjekts.

Dabei soll beachtet werden, dass eine gegenseitige Anerkennung etwas anderes als die Veränderung des Anerkennenden bedeutet. Ich kann deine Taufe anerkennen und du meine, ohne dass sich das Subjekt dieses Aktes zu verändern braucht. *De facto* verändert zwar die gegenseitige Anerkennung uns beide, aber nicht durch unser Subjekt-Sein, sondern einfach durch die Gegenseitigkeit unseres Objekt-Seins. Mein Vorschlag will mehr hervorbringen, nämlich die Veränderung des Subjekts im Akt der Anerkennung.

## II.

---

<sup>3</sup> F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin 2003, Nr. 109.

Warum soll die erste Phase der Konversion in der Ökumene rehabilitiert werden?<sup>4</sup> Um diese Frage zu beantworten, stelle ich kurz das ökumenische Denken von Paul Ricoeur dar, wie es neulich von Beate Bengard aufgearbeitet worden ist. Ricoeur hatte zeitlebens sich für die Ökumene interessiert, hat sich aber von den offiziellen Dialogen der Kirchen ferngehalten. Stattdessen hat er Sympathie zur Taizé-Bewegung gezeigt und zum Beispiel schon im Jahre 1968 ein ökumenisches Abendmahl mit Protestanten und Katholiken mitgestaltet.<sup>5</sup>

Bengard richtet ihre Aufmerksamkeit auf einen späten Vortrag von Ricoeur, in dem er sich zur katholisch-lutherischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ äußert und zur ökumenischen Methode Stellung nimmt. Bengard veröffentlicht den deutschen Text des Vortrags und bietet einen ausführlichen Kommentar, in dem sie Ricoeurs Gedanken zur Ökumene mit seiner allgemeinen Hermeneutik verbindet.<sup>6</sup> Nach Ricoeur ist der geleistete Konsens in der Rechtfertigungslehre für seriöse ökumenische Arbeit grundlegend und unverzichtbar. Trotz dieses Lobes denkt er, dass die ökumenische Reichweite der Gemeinsamen Erklärung notwendigerweise nur begrenzt bleibt. Ricoeur zufolge kann die Überzeugung des Glaubens nicht auf das objektive Glaubensverständnis reduziert werden, wie es ökumenische Abkommen in der Regel tun. In Wirklichkeit entwickeln die Kirchen aber ihre Identität, so Ricoeur, als narrative Identität, die infolge von geschichtlichen Entwicklungen entsteht und von dieser Perspektive des Subjekts abhängig bleibt. Ein scheinbar objektives Glaubensverständnis reduziert diese dynamische, narrative Perspektive auf isolierte Aussagen.<sup>7</sup>

Für Ricoeur richtet sich der Akt des persönlichen wie des gemeinschaftlichen Glaubens auf sogenannte Sinnkonstellationen, die die Perspektive des Vertrauens konstituieren. Bezeichnenderweise vergleicht er solche Konstellationen mit einem Akt der Konversion:

Wenn beispielsweise Paul Claudel an einem Weihnachtsabend zum Katholizismus konvertiert, gelehnt an eine Säule der Kathedrale Notre-Dame in Paris, so bekennt er sich nicht auf eine quasi enumerative Weise zu einer Sammlung von Glaubensartikeln, Satz für Satz, sondern

---

<sup>4</sup> An sich ist die eigene „Konversion“ ein altes Thema in der Ökumene, siehe z. B. das

Dokument von Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises: Identité et changement dans la dynamique de communion*, Paris 1991. Meine folgenden Ausführungen wollen eine neue Begründung für dieses alte Thema geben.<sup>5</sup>

B. Bengard, *Rezeption und Anerkennung: die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricoeur im Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich*, Göttingen 2015.

<sup>6</sup> Bengard, *Rezeption*, 107-190, 329-335. <sup>7</sup> P. Ricoeur, *Der ökumenische Dialog: Übersetzung und Vergebung*, in: Bengard, *Rezeption*, 329-334.

zu einem organischen Ganzen, dessen spirituelle Kohärenz er erahnt. Er wendet sich sozusagen dem Katholizismus seiner Zeit insgesamt zu, in einer gewagten Geste des Glaubens, des Vertrauens gegenüber einer Tradition, die durch einen Eigennamen identifiziert wird, einen Titel, eine Autorität, eine Ausstrahlung, einen Einfluss, der für wohltuend erachtet wird. Genau das bezeichne ich mit dem vorläufigen Terminus der Sinnkonstellation; so wie sich die mehr oder weniger gelehrten Formulierungen der großen christlichen Konfessionen dem Denken und dem Herzen zur Einstimmung anbieten.<sup>5</sup>

Das Entscheidende ökumenische Ereignis für Ricoeur ist der zwischenmenschliche Kontakt der Glaubenden.<sup>6</sup> Die objektivierten Lehren und Texte sind insofern wichtig, als sie von diesem grundlegenden Ereignis stammen. Aber die Freundschaft und Gastfreundlichkeit sind die Quellen von den Annäherungen, die in Texten ausgedrückt werden. Ricoeur ist im Weiteren kritisch im Blick auf einen theoretischen Begriff der Einheit, weil er in seiner Hermeneutik von der Alterität des anderen und von der Pluralität der Identitäten und Perspektiven ausgeht. Auf diese Art ist das Person-Sein der Glaubenden primär; die abstrakten Texte und Einheitsvorstellungen können und sollen die grundlegende Menschlichkeit der Menschen nicht vergessen.

Wegen dieser Prämissen verhält sich Ricoeur auch kritisch zum WeltethosProjekt von Hans Küng. Nach Ricoeur kann man nicht abstrakt von gemeinsamen ethischen Lehren von unterschiedlichen Religionen sprechen, da jede religiöse Überzeugung im Rahmen ihrer eigenen Sinnkonstellation diese Lehren versteht. Es geht nicht um normative Texte, sondern um die

---

<sup>5</sup> Ricoeur, *Dialog*, 331-332. Bengard, *Rezeption*, 109-110.

<sup>6</sup> Bengard, *Rezeption*, 315-328.

Menschen, die sich perspektivisch diese Sinnkonstellationen zu eigen machen.<sup>7</sup>

Ricoeurs Positionen haben einerseits Gemeinsamkeiten mit solchen *Lifeand-Work*-Ökumenikern, die sich skeptisch zur lehrhaften *Faith-and-Order* Arbeit verhalten. Für Ricoeur geht es allerdings überhaupt nicht um eine anti-intellektuelle oder pragmatische Haltung. Ganz im Gegenteil: als leitender Philosoph des späten 20. Jahrhunderts will er intellektuell aufzeigen, dass das Person-Sein der glaubenden Menschen und die narrative Identität der Glaubensgemeinschaften nicht auf isolierte lehrhafte Aussagen reduziert werden können.

In seinem Spätwerk beschäftigt sich Ricoeur auch ausführlich mit dem Gedanken der Anerkennung. Wechselseitigkeit und Gabentausch sind für ihn wichtige Elemente der Anerkennung, ebenso die Einsicht, dass Anerkennungsverhältnisse vor allem zwischen Personen stattfinden. Sein Anerkennungsmodell gehört zu meiner oben erwähnten dritten Phase, aber durch die Betonung der Personen und der Wechselseitigkeit ist es für ihn wichtig, dass beide Seiten im Prozess der gegenseitigen Anerkennung sich verändern.<sup>8</sup>

### III.

In den folgenden ökumenischen Überlegungen wird allerdings nicht Ricoeurs Anerkennungs-begriff weiter erläutert, sondern seine Einsicht von der Ökumene als Verstehen von Sinnkonstellationen, die an die glaubenden Personen gebunden sind. Solche Sinnkonstellationen sind einer Konversion ähnlich, weil sie nicht nur den Gegenstand bzw. den Anderen betreffen, sondern mich selbst verändern. Auf diese Weise geht es in meiner Anerkennung des Anderen auch um meine eigene Veränderung. Ich möchte zeigen, dass auch in der katholisch-lutherischen Ökumene eine derartige Einsicht eine Rolle spielen kann und tatsächlich auch gespielt hat.

Während die Theorie der Anerkennung in der Philosophie in den 1990er Jahren populär geworden ist, haben die Ökumeniker den Anerkennungs-begriff schon in den 1970er Jahren ausführlich diskutiert. Der unmittelbare Anlass dieser Diskussion war ein katholisches Projekt der

---

<sup>7</sup> Bengard, Rezeption, 138-144.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, Wege der Anerkennung, Frankfurt 2006.

theologischen Anerkennung der *Confessio Augustana*, die im Jahre 1980 stattfinden sollte. Katholische Theologen wie Heinrich Fries und Vinzenz Pfnür haben theologische Begründungen für ein solches Vorhaben veröffentlicht. Das Projekt wurde auch wenigstens teilweise von Walter Kasper und Joseph Ratzinger unterstützt. Allerdings hat eine derartige Anerkennung schließlich nie stattgefunden.<sup>9</sup>

Als Gründe für das Scheitern des Projekts haben die Ökumeniker einerseits die Unklarheit des Anerkennungsbegriffs gegeben. Andererseits wurde auch gesagt, dass Katholiken und Lutheraner diesen Begriff je auf ihre eigene Weise verstehen. Während die Katholiken zuerst ein rezipiertes, gemeinsames Verständnis von Lehraussagen als Grundlage der Anerkennung brauchen, gehen die Protestanten diesem Deutungsmuster zufolge eher davon aus, dass Anerkennung eine Überbrückung von bleibender Alterität und Pluralität bedeutet. In meinem neuen Buch studiere ich diese Debatte noch einmal und biete eine neue Interpretation davon an.<sup>10</sup> Anhand dieser Interpretation kann generell gesagt werden, dass Paul Ricoeur mit seiner gewissermaßen kritischen Beurteilung der Ökumene Recht hat. Ich versuche, dieses Ergebnis näher zu erklären.

Die frühe ökumenische Bewegung hat den Anerkennungsbegriff offenbar aus der völkerrechtlichen Diskussion gelernt. Eine rechtliche Anerkennung des anderen Staates hebt die Alterität zwischen den Partnern nicht auf, sondern bestätigt sie. So formuliert zum Beispiel ein *Faith and Order*-Diskussionspapier aus dem Jahre 1937 wie folgt:

*To speak of „mutual recognition” is to enter the area of inter-church relationships. As in the case of civil governments „recognition” is a condition for further relationships, so it is with the Churches. Mutual recognition may be partial or complete. It does not necessarily involve any cooperative action or Corporate Union, though it may be a prerequisite of both.*<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Siehe P. Gauly, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?* Freiburg 1980; G. Kelly, *Recognition: Advancing Ecumenical Thinking*, Frankfurt 1996; R. Saarinen, *Anerkennungstheorien und ökumenische Theologie*, in: T. Bremer / M. Wernsmann (Hg.), *Ökumene – überdacht?* Freiburg 2014 (*Quaestiones disputatae* 259), 237-261.

<sup>10</sup> Saarinen, *Recognition*, Kap. 3.6.

<sup>11</sup> *Meanings of Unity*, 18 (Edinburgh 1937 *Faith and Order* Preparatory Report), zitiert aus Kelly, *Recognition*, 49-50.

Eine ähnlich rechtliche Verwendung des Anerkennungsgedankens kann auch in der sogenannten *Toronto Declaration* des Weltkirchenrates aus dem Jahre 1950 festgestellt werden. Nach dieser Erklärung können unterschiedliche Kirchen Mitglieder im Ökumenischen Rat der Kirchen sein, ohne das Kirche-Sein der anderen Mitglieder zu akzeptieren. Allerdings müssen alle Kirchen Jesus Christus als Herr anerkennen. Darüber hinaus müssen sie anerkennen, dass andere Mitglieder Elemente der wahren Kirche aufweisen.<sup>12</sup> So wird als Minimalkriterium der Mitgliedschaft eine gemeinsame Anerkennung eines Dritten, nämlich Jesus Christus bzw. die wahre Kirche, verlangt, sowie eine gewisse Anerkennung des Status der anderen Mitglieder. Der Anerkennende braucht sich aber nicht selbst zu verändern. Allgemein gilt, dass die Anerkennung als rechtliches Mittel sich für die Regelung der Gegenstände eignet, aber nicht für die Umformung des Selbstverständnisses.

Dieser Sprachgebrauch ist typisch für die dritte historische Phase der Anerkennung, für die vor allem die Statusveränderung des anerkannten Gegenstandes relevant ist. Die rechtliche Anerkennung ist eine exemplarische Form dieser dritten Phase. Für das katholische Vorhaben der Anerkennung der *Confessio Augustana* ist aber entscheidend wichtig, dass das Projekt eben nicht als rechtliche Anerkennung verstanden wird. Besonders Kasper und Ratzinger betonen, dass Anerkennung ein interpersonaler Akt ist, der eine tiefe geistliche Dimension hat. Lutheraner, zum Beispiel Harding Meyer, können den Gedanken von Interpersonalität und Geistlichkeit rezipieren, aber der genaue Inhalt dieser theologischen Realitäten bleibt vage.<sup>13</sup> Wenn man die längere Begriffsgeschichte berücksichtigt, fällt auf, dass das Zweite Vatikanische Konzil den alten lateinischen Begriff *agnosco*, *agnitio* neu ins Leben ruft. Im Ökumenismusdekret kommen diese Ausdrücke sieben Mal vor, und oft an wichtigen Stellen. So sind die getauften NichtKatholiken als Brüder und Schwestern im Herrn anerkannt. Die Katholiken sollen das tugendhafte

---

<sup>12</sup> Toronto Declaration, zitiert aus: L. Vischer (Hg.), *Documentary History of the Faith and Order Movement 1927-1963*, St. Louis 1963, 171-175.

<sup>13</sup> W. Kasper, Was bedeutet das: Katholische Anerkennung der *Confessio Augustana*? In: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* hg. v. H. Meyer, Frankfurt 1977; J. Ratzinger, Anmerkungen zur Frage einer Anerkennung der *Confessio Augustana* durch die katholische Kirche, in: *MThZ* 29 (1978) 225-237; Harding Meyer, *Anerkennung – ein ökumenischer Schlüsselbegriff*, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit*, Frankfurt 1998, 120-136.



Leben und die Reichtümer Christi bei den nichtKatholiken anerkennen.<sup>14</sup> Auf diese Weise wird die interpersonale Dimension hervorgehoben. Das lateinische Wort *agnosco* hat darüber hinaus eine gewisse Subjektbezogenheit, so dass im Akt des Anerkennens die neue Einstellung der anerkennenden Katholiken zum Vorschein kommt. Diese Neuorientierung ist auch sichtbar, wenn von den Ostkirchen gesagt wird, die Katholiken sollen die biblische Begründung der ostkirchlichen Traditionen anerkennen.<sup>15</sup> Anders als in rechtlicher Anerkennung geht es in Vatikanum II nicht um die Statusveränderung der Gegenstände, sondern um die Neuorientierung des anerkennenden Subjekts.

Dieser Sprachgebrauch prägt auch die ersten Schritte der päpstlichen Ökumene. In seiner Rede an den Ökumenischen Patriarchen in Istanbul 1967 konstatiert Paul VI., dass die kirchlichen Primaten bei der Suche der Kirchengemeinschaft einander so anerkennen sollen, dass sie einander als Pastoren der anderen Kirche respektieren können. Anhand der Liebe können die Kirchen, so der Papst Paulus VI., die Gleichheit des Glaubens in verschiedenen Ausdrücken anerkennen.<sup>16</sup> In diesen Worten kann man die interpersonale Dimension sowie die geistliche Natur der Anerkennung hören. Zugleich geht es primär um die eigene Neuorientierung, nicht um die Statusveränderung des Anderen.

Anhand der langen Geschichte der Anerkennung kann somit die These präsentiert werden, mit Vatikanum II komme der alte Gedanke von *agnitio* als eigene Neuorientierung erneut zum Vorschein. In der deutschen Diskussion um die Anerkennung der *Confessio Augustana* können Kaspers und Ratzingers Verlangen nach interpersonale und geistliche Anerkennung als Folge dieser Betonung von *agnosco* interpretiert werden. So rückt diese Tradition gewissermaßen in die sachliche Nähe des von Ricoeur formulierten dynamischen Perspektive des eigenen Vertrauens, das als Konversion und neue Sinnkonstellation charakterisiert werden kann.

Zugleich muss aber hinzugefügt werden, dass die eigene Neuorientierung bei Ratzinger, Kasper und etwa Heinrich Fries nur einen Teil des Anerkennungsprozesses bedeutet. Ein erheblicher Teil ihrer Argumentation ist auf die theologische Annäherung gerichtet, wie sie in der Suche nach einer sachlichen Konsens oder wenigstens Konvergenz zum Ausdruck

---

<sup>14</sup> Unitatis redintegratio, 3-4, 9-10.

<sup>15</sup> Unitatis redintegratio, 16-17.

<sup>16</sup> Zitiert aus der päpstlichen Dokumentsammlung *Doing the Truth in Charity*, hg. v. T. F. Stransky / J. B. Sheerin, New York 1982, 183-185.

kommt. Auf diese Weise geht es in dieser ökumenischen Diskussion um die theologischen Inhalte von *Confessio Augustana* einerseits und der offiziellen katholischen Theologie andererseits.

#### IV.

In einem wichtigen Aufsatz von 1973 hat Heinrich Fries den theologischen Anerkennungsbegriff zu definieren versucht.<sup>17</sup> Für ihn setzt das Anerkennungsverfahren eine Alterität des Anderen voraus, die jedoch als positive Möglichkeit gedacht werden kann. Darüber hinaus braucht das Verfahren nach Fries „ein Gemeinsames“ zwischen den Partnern, das Zusammen mit der Alterität existiert und die Differenzen überbrücken kann. Während Anerkennung primär zwischen Personen stattfindet, repräsentieren diese Personen oft Positionen und Lehren, so dass eine partielle und unreduzierbare Überschneidung zwischen Personen und Dingen als Gegenstände der Anerkennung zu beobachten ist. Der Anerkennende muss sich bewusst sein, dass er zugleich sowohl Personen als auch nicht-personale Positionen anerkennt.

Für Fries bedeutet eine derartige Anerkennungssituation in der Ökumene eine Einheit in legitimer Vielfalt. Wegen des gemeinsamen Fundaments ist eine Einheit zu konstatieren, die die Vielfalt der Alterität als legitim aufweisen kann. Die Anerkennung hebt die Vielfalt nicht auf, sondern legitimiert sie. Allerdings geht es nicht um die Erhaltung von Status quo, sondern die Identitäten der beiden Teile sind durch den Akt beeinflusst worden. Letzten Endes ermöglicht das Gemeinsame die ökumenische Anerkennung.

Der Entwurf von Fries ist der späteren lutherischen Konzeption von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ auffallend ähnlich. Er hat ebenfalls Ähnlichkeit mit dem sogenannten „differenzierten Konsens“, der als Methode der katholisch-lutherischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ im Jahre 1998 fruchtbar geworden ist. Im differenzierten Konsens geht man von einer gemeinsamen Feststellung aus. Beide Seiten fügen aber zu dieser Feststellung so etwas wie einen konfessionellen Kommentar hinzu, in dem einerseits die eigenen

---

<sup>17</sup> Vgl. zum folgenden Heinrich Fries, Was heisst Anerkennung der kirchlichen Ämter?, in: StZ 98 (1973) 507-515.

distinktiven Merkmale zum Ausdruck kommen, andererseits ihre Kompatibilität mit der gemeinsamen Feststellung auch expliziert wird.

Wie wir sahen, ist Paul Ricoeur mit diesem ökumenischen Verfahren nicht zufrieden, weil er darin ein Übergewicht von dem objektivierten Glaubensverständnis feststellt. Die perspektivische Sichtweise einer Sinnkonstellation, die aus der Alterität notwendigerweise resultiert, ist zwar erhalten geblieben als Differenzierung, aber sie ist insofern sekundär, als die bewegende Kraft der Einheit in der gemeinsamen Feststellung gesehen wird. Im Lichte von Ricoeurs narrativer Identitätstheorie wäre es besser, wenn die perspektivische Offenheit des Subjektes als primäre ökumenische Motivation betrachtet werden könnte, wie sie etwa in der von ihm bewunderten Taizé-Bewegung zu finden ist.

Man könnte aber die katholisch-lutherische Gemeinsame Erklärung mit dem Argument verteidigen, sie sei immerhin eine späte Frucht der katholischen Ökumene, die seit Vatikanum II die eigene Neuorientierung und die eigene Bereitschaft zur geistlichen Erneuerung für wichtig hält. Obwohl dieser Aspekt vielleicht sekundär in der Methode vom differenzierten Konsens bleibt, setzt er wenigstens die Grundsituation der bleibenden Alterität voraus und gibt zu, dass nicht nur eine Statusveränderung der Gegenstände, sondern auch die eigene Veränderung zum ökumenischen Prozess gehört. Zugleich möchte ich aber Ricoeur Recht geben in dem Sinne, dass nur der kleine Rest der klassischen ersten Phase der Anerkennung als Konversion in der heutigen katholisch-lutherischen Ökumene übriggeblieben ist. Zum größten Teil bewegt sich dieser bilaterale Dialog im Rahmen einer quasiobjektivierten Glaubensinterpretation, in denen Personen und ihre Sinnkonstellationen kaum eine Rolle spielen. Beide Konfessionen versuchen, sozusagen rein akademisch ein rationales Glaubensverständnis zu entwerfen, das auf die Gegenstände orientiert bleibt und haben kaum ein Gespür für die personalen und geistlichen Gesten des Glaubens.

Es geht in Ricoeurs Kritik überhaupt nicht darum, dass die Konsensökumeniker nicht geistlich genug seien. Eine solche Vermutung wäre genauso falsch und absurd wie die Behauptung, Ricoeur hätte kein Verständnis für die intellektuelle Arbeit der Theologen oder wäre selber ein antiintellektueller Romantiker oder Relativist. Es geht vielmehr darum, die bleibende Subjektbezogenheit des Glaubens und der kirchlichen Lebensform möglichst ernst zu nehmen und sie sachgemäß zu explizieren. Für eine solche Explikation möchte ich zwei Wege vorschlagen, einen sicheren und einen ehrgeizigen Weg. Der sichere Weg besteht darin, eine

klare Arbeitsteilung zwischen ökumenischen Experten und Kirchenleitern zu machen. Die Ökumeniker können die theologischen Sachfragen analysieren und unterschiedliche Vorschläge machen. Zugleich sagen die Ökumeniker, es gehe in der konkreten Anerkennung des Anderen über die Lehre hinaus um interpersonale und existentielle Fragen, für die eigentlich nur die Kirchenleiter zuständig sind.

In dieser Arbeitsteilung haben die Kirchenleiter Vertrauen auf die Sachkompetenz der Ökumeniker, aber sie sollen auch eigene Vorschläge machen und bisweilen unerwartete Initiativen ergreifen. Weil die Anerkennung des Anderen eine interpersonale, geistliche und existentielle Frage ist, sollen die geistlichen Leiter ihre eigene geistliche und interpersonale Urteilskraft ausüben. Auch wenn die Experten bisweilen sagen, etwas sei unerwartet oder eine Änderung von früheren Gewohnheiten, soll man bei der interpersonalen Anerkennung schöpferisch handeln.

Auf dem ehrgeizigen Weg können die ökumenischen Experten versuchen, auch die subjektive und interpersonale Ebene greifbar zu machen und die innere Dynamik des persönlichen Glaubens zu verstehen. Ein solcher Weg könnte Ähnlichkeiten mit Ricoeurs Hermeneutik aufweisen. Neben theologischer Kompetenz müssten die Experten dann auch Psychologie und Gruppendynamik anwenden. Als Fach wäre eine solche Aktivität vielleicht eher pastoraltheologisch als systematisch-theologisch orientiert.

Es kann aber sein, dass wir alle von einer solchen Aufgabe überfordert sind, weil wir einfach nicht die intellektuelle Kapazität eines Paul Ricoeur haben. Rein theoretisch betrachtet wäre es aber möglich, die Gruppendynamik der christlichen Kirchen in ihrer Beurteilung von Alterität sowie die Entstehung der christlichen Sinnkonstellationen in solchen Prozessen besser zu verstehen als wir es heute tun.

In jedem Fall ist aber das wichtigste theologische Kriterium einer Anerkennung des Anderen die eigene Bereitschaft zur Offenheit und Neuorientierung. Nur diejenigen, die selber eine *metanoia* praktizieren, können andere anerkennen und von denen anerkannt werden. Diese Einsicht ist keine moderne Erfindung, sondern sie ist wesentlich für den griechischen Ausdruck *epignosis tes aletheias* wie für die lateinische

Wendung *agnitio Dei* bzw. *agnitio veritatis*.<sup>18</sup> In lutherischer Theologie ist das eigene Vertrauen zu Gott die Quelle einer solchen Offenheit.

## V.

Ich möchte zum Schluss meine Ergebnisse noch anhand des Identitätsbegriffs vertiefen. Paul Ricoeurs Konzept einer narrativen Identität hat die Identitätsdiskussionen der letzten 30 Jahre maßgeblich geprägt. Während der Identitätsbegriff von den 1950ern bis zu den 1980er Jahren vor allem durch Erik Erikson psychologisch geprägt war,<sup>19</sup> ist der neue Identitätsbegriff hermeneutisch und – seit der Jahrtausendwende – politisch geprägt. Wenn wir von einer Identität der Glaubensgemeinschaft sprechen, müssen wir den gegenwärtigen Sprachgebrauch beachten. Es kann sein, dass die ältere Generation die psychologische Sprache noch wiederholt, während die jungen Leute Identität im Rahmen der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen verstehen.

Der psychologische Identitätsbegriff ist ein typisches Produkt der dritten historischen Phase der Anerkennung. Er setzt ein stabiles Ich voraus, das von einem gut entwickelten Selbstvertrauen ausgehend die Anderen beurteilen kann. Somit sind auch die psychologischen Anerkennungsakte in erster Linie durch die Statusveränderung des Gegenstandes gekennzeichnet. In meinen Anerkennungsakten geht es nicht um meine eigene Neuorientierung, sondern um meine Bewertung der äußeren Umwelt. So verstanden hat Anerkennung eigentlich nichts mit der Identität zu tun.

Der narrative Identitätsbegriff Ricoeurs geht dagegen davon aus, dass unsere Identitäten stets je nach dem sich ändern, wie wir mit anderen Menschen umgehen. Die Gesamtidentität ist nicht ein „was“, sondern „wer“ der eigenen Biographie. Ricoeurs Modell folgt nicht der Autonomie der englischen Aufklärung, sondern der Heteronomie der sozialen Dialektik Hegels. Auch die zwei anderen leitenden Theoretiker von Identität und Anerkennung – Charles Taylor und Axel Honneth – sind Hegelianer, die eine heteronome Konstitution des Mensch-Seins lehren. Wir sind keine Insel und wir sind auch nicht entwicklungspsychologisch balancierte Erwachsene.

---

<sup>18</sup> Saarinen, *Recognition*, bietet eine detaillierte Begriffsgeschichte dieser Wendungen, die in 1. Tim. 2,4 ihren Anfangspunkt haben.

<sup>19</sup> Besonders durch Erik Erikson, *Childhood and Society*, New York 1950.

Stattdessen bleiben wir auf dem Weg, nehmen von jeder Begegnung etwas mit und müssen uns stets neu orientieren.

Auf solchem Weg sind wir keine unschuldigen Opfer und auch keine individuellen Wähler. Wir sind Akteure, die zusammen mit anderen Akteuren unsere spezifischen Eigenschaften sichtbar machen. Ein solches Sichtbarwerden können wir als Identitätspolitik bezeichnen. Nicht selten leitet die Identitätspolitik zu einem gesellschaftlichen Prozess, in dem die neuen Gruppen eine Stimme erhalten. Auf diese Weise geht es um die narrative Identität der Gruppen. Meine individuelle Identität ist soziologisch bedingt, weil sie vor allem aus meiner Teilnahme an vielen gleichzeitigen identitätsstiftenden Gruppen – etwa Familie, Schule, Beruf, Religion, Hobbies, Freundeskreise, andere Loyalitäten – besteht.<sup>20</sup>

Im Rahmen einer derartigen spätmodernen Gesellschaft braucht man selber nicht zu allen Gruppen gehören. Aber es wird erwartet, dass ein toleranter Mensch viele unterschiedliche Gruppen auch dann anerkennt, wenn er selber nicht Mitglied dieser Gruppen ist. Anerkennung ist somit eine viel breitere Kategorie als Zugehörigkeit.

Wie sollen die christlichen Kirchen und Theologen diese Art von gesellschaftlicher Identität und Anerkennung beurteilen? Es wäre meines Erachtens ein Fehler, sich auf die stabile psychologische Identität im Sinne Erik Eriksons zu verlassen und anhand dieser Stabilität jeden Ruf nach Offenheit und Neuorientierung zu blockieren. Eine solche Einstellung hat mit dem historischen Christentum wenig zu tun. Sie ist eher ein Produkt der modernen, dritten Phase des Anerkennungsgedankens, die nur die Gegenstände als veränderbar betrachtet und das eigene Ich anhand der Psychologie versteht.

Wenn man aber die erste und zweite Phase des Anerkennungsgedankens betrachtet, ist das Ich heteronom und durch *metanoia* und Konversion gekennzeichnet. Vom Neuen Testament bis zu Luther und zum Pietismus ist die Identität eines Glaubenden eher der narrativen Konzeption Ricoeurs ähnlich, die stets neue Sinnkonstellationen aufbaut und sich auf allerlei äußere Einflüsse verlässt. In der ersten und zweiten Phase der Anerkennung wird man als Person durch andere Personen anerkannt. Es ist natürlich viel schwieriger, die Kirchengeschichte auf solche Weise als Geschichte der Identitätspolitik zu verstehen. Wenn man aber zum Beispiel die lutherischen

---

<sup>20</sup> Vgl. z. B. C. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1995 und C. Heyes, *Identity Politics*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Standford 2016.

Bekenntnisschriften studiert, lernt man schnell, wie tief abhängig die lutherische Identität von der katholischen Kirche ist. Lutheraner sind diejenige, die die Werkgerechtigkeit ablehnen, das Messopfer nicht praktizieren und den Papst verwerfen. Die eigene Identität besteht zum erheblichen Teil aus der heteronomen Alterität gegenüber dem großen Anderen. Aber auch die anderen Kirchen bestimmen ihre Identität oft durch Häresieverdacht und Distanzierung. Insofern als dieses Phänomen als eine Nicht-Anerkennung bezeichnet werden kann, ist es als antimoderne Identitätspolitik zu betrachten. Aber insofern als es eine Gruppenbildung durch heteronome Konstellationen bedeutet, unterscheidet es nicht grundlegend von unserer spätmodernen Alterität.

Das vormoderne Bild von gegenseitiger Verurteilung ist für spätmoderne Menschen ungültig, weil es keine Toleranz oder gegenseitige Anerkennung aufweist. Aber das vormoderne Bild ist zugleich für uns gewissermaßen sympathisch in seiner subjektiven Hingabe: man ist nicht objektiv-kühl, sondern für die Wahrheit engagiert. In der ersten und zweiten Phase des Anerkennungsgedankens ist es gerade diese *agnitio veritatis*, die Anerkennung der höheren Wahrheit, die als Modell der Anerkennung maßgebend ist. Dieses Modell ist intolerant und kann die Alterität der Anderen nicht verstehen. Insofern ist es von Ricoeurs Ideal weit entfernt. Aber es ist auch durch Offenheit und *metanoia* geprägt, und insofern kann es auch Züge einer narrativen Identität aufweisen.

Insgesamt möchte ich für solche Identitätstheorien plädieren, die Raum für Konversionserlebnisse und neue Anfänge bieten. Aus diesem Grund habe ich Ricoeur und seine narrative Identität ökumenisch erläutert. Wie eine kirchliche und ökumenische Identität sich als offen und narrativ verstehen kann, ist eine entscheidende Frage für die heutigen Kirchen. Was Hoffnung bringt, ist die Tatsache, dass die Anerkennung des Anderen in der christlichen Theologie traditionell als Konversion und Neuorientierung des Anerkennenden konzipiert worden ist.

Die Identität der Kirche im Sinne von Eriksons Identitätstheorie ist einer Kathedrale ähnlich, die nach der entscheidenden Bauphase jahrhundertlang stabil bleibt. Die Identität der Kirche im Sinne Ricoeurs ist eher einem Schiff ähnlich, das stets auf dem Wege ist und deswegen auch regelmäßig Kursänderungen zu vollziehen muss. Wenn wir heute über konfessionelle Identität sprechen, müssen wir sorgfältig zwischen unterschiedlichen Identitätsbegriffen unterscheiden. In den 1970er Jahren hat der Begriff der Identität typisch auf Stabilität hingewiesen. Heute geht

es eher um die Identifizierungen, die auf dem Weg unsere Perspektiven und Horizonte bestimmen.